

Los coyotes de Esopo: pedagogía, humanismo y traducción cultural en el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco en las *Fábulas* en lengua náhuatl

**Aesop's coyotes: pedagogy, humanism and
cultural translation in the school Santa
Cruz of Tlatelolco in the *Fables* in Nahuatl
language**

Víctor Manuel Sanchís Amat

*Universidad Católica San Antonio de Murcia,
España*

vmsanchis@ucam.edu

<https://orcid.org/0000-0003-0003-7965>

Cómo citar este artículo:

SANCHÍS AMAT, V.M. (2019). "Los coyotes de Esopo: pedagogía, humanismo y traducción cultural en el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco en las *Fábulas* en lengua náhuatl", *Pangeas. Revista Interdisciplinaria de Ecocrítica*, 1, pp. 51-62.
<https://doi.org/10.14198/pangeas2019.1.05>

RESUMEN

El artículo presenta el análisis de un caso concreto del momento inicial de transculturación pedagógica y traducción cultural propiciada por los colegios franciscanos de San José de los Naturales y Santa Cruz de Tlatelolco en el virreinato de la Nueva España a partir del estudio de la transmutación de los animales de la *Fábulas* de Esopo traducidas en lengua náhuatl. El trabajo parte de un comentario de los testimonios conservados y del valor pedagógico de la fábula

en la época del humanismo y termina con un comentario de la fábula "El chivo y el coyote" con el que se ejemplifica el ejercicio de traducción cultural que maestros y discípulos llevaron a cabo en el estudio de Tlatelolco durante las décadas centrales del siglo XVI.

Palabras clave: Fábulas; náhuatl; Tlatelolco; humanismo; pedagogía; coyote

ABSTRACT

The article presents the analysis of a concrete case of the initial moment of pedagogical transculturation and cultural translation fostered by the Franciscan colleges of San Jose de los Naturales and Santa Cruz de Tlatelolco in the viceroyalty of New Spain from the study of the transmutation of animals of the Aesop's Fables translated in the Nahuatl language. The work is based on a commentary of the preserved testimonies and the pedagogical value of the fable during the Renaissance and ends with a commentary on the fable "The goat and the coyote" with which the cultural translation exercise is exemplified by teachers and disciples that carried out in the study of Tlatelolco during the middle decades of the sixteenth century.

Keywords: Fable; náhuatl; Tlatelolco; Humanism; pedagogy; coyote



Licencia: Este trabajo se publica bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional. https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es_ES

1. Un episodio del humanismo en la Nueva España del siglo XVI: las *Fábulas de Esopo* en lengua náhuatl

El descubrimiento y la colonización política, cultural y espiritual del continente americano coincidió cronológicamente con las décadas de mayor esplendor del humanismo en la Península Ibérica; un humanismo heredero del espíritu filológico y pedagógico surgido en Italia siglos atrás y que había construido en la vieja Europa una auténtica patria del conocimiento, con el latín como lengua franca, que al amparo de la imprenta, la fundación de colegios y universidades, la renovación pedagógica y la recuperación y edición filológica de la tradición grecolatina estaba sentando las bases del sistema cultural de la modernidad.

No puede ser casualidad, por tanto, que al Nuevo Mundo llegaran intelectuales formados en esta tradición del humanismo, no solo para ostentar cargos de gobierno, sino también para fundar universidades y colegios que se convirtieran en centros de formación de la nobleza europea e indígena en el objetivo esencial de la evangelización. Una evangelización que se entendió en un primer momento, antes de la feroz llegada de las llamas inquisitoriales, ligada a la labor educativa que llevaron a cabo las órdenes mendicantes y que fue sin duda uno de los

espacios por los que el humanismo de corte filológico se instaló en las principales ciudades de los virreinos a lo largo del siglo XVI.

En un primer momento, la evangelización estuvo vinculada a la formación de escuelas y colegios para la enseñanza de los indígenas, entre los que destacaron sin duda los estudios franciscanos de San José de los Naturales y Santa Cruz de Tlatelolco. Sobre el trabajo en ambos colegios, fundados por Pedro de Gante y Juan de Zumárraga, existe una amplia tradición bibliográfica y en la actualidad se sigue trabajando en la traducción, edición e interpretación del trabajo de humanistas como Arnaldo de Basacio, Juan de Foscher, Andrés de Olmos, Alonso de Molina o Bernardino de Sahagún. Estos primeros *passeurs*, en palabras de Serge Gruzinsky (1976), llevaron a los virreinos americanos la cultura y la pedagogía europea, confeccionando además en tiempo muy temprano los primeros estudios sobre etnografía, historia o gramática de las culturas americanas en colaboración con los estudiantes indígenas¹, a los que introdujeron también en el trabajo de estudio que en Europa habían implantado colegios y universidades como el conocido colegio trilingüe de Lovaina, la Universidad Complutense o el Colegio de Santa Cruz de Valladolid, donde se habían formado muchos de los humanistas franciscanos².

¹ 1 Heréndida Téllez (2014: 1) focaliza la atención sobre la procedencia de los estudiantes: “Este colegio fue una institución pluriétnica y multilingüe en la que, quizá tratando de evitar una confusión de lenguas parecida a la bíblica Babel, se utilizaron, por razones prácticas, dos lenguas comunes: el latín y el náhuatl”, citando un expediente inquisitorial sobre Andrés de Olmos: “aunque muy poco se ha hablado de este hecho, en el Colegio convivían estudiantes de diversas comunidades mesoamericanas, entre ellos, otomíes, popolocas y totonacas (A. de Olmos, AGN, I.C./Inq/11890/ Vol. 40, I), no sólo mexicas o de Texcoco y Azcapotzalco”.

² La bibliografía sobre la misión de los franciscanos en Mesoamérica durante el primer siglo de la

colonización española conforma uno de los corpus críticos más completos y mejor documentados sobre la cultura novohispana del XVI. Sobre la importancia de los franciscanos en el proceso evangelizador y educativo en la Nueva España, además de las principales fuentes históricas (Motolinía, Sahagún, Mendieta, Torquemada), podemos destacar los recientes trabajos de Mónica Ruiz Bañuls (2009; 2013), que viene a completar y actualizar toda la bibliografía sobre la orden seráfica y su vinculación con el Nuevo Mundo, que parte de los trabajos Lino Gómez Canedo (1982) o J. M. Kobayashi (1985). George Baudot (1990), Beatriz Aracil (1990), Robert Ricard (1994), Miguel Leon-Portilla (1999).

En las páginas que siguen me detendré en el análisis de un caso concreto de este momento inicial de transculturación pedagógica y traducción cultural, a partir del comentario de la transmutación de algunos animales de las *Fábulas* de Esopo traducidas en lengua náhuatl, en el que la tarea docente franciscana propició el desarrollo de espacios multilingües donde maestros y discípulos germinaron un centro intelectual cuyo sincretismo todavía hoy asombra: la tradición grecolatina filtrada por las lenguas vernáculas europeas intentando traducir el ancestral legado de las culturas indígenas americanas.

Los animales de las pequeñas narraciones de Esopo se convirtieron no solo en un instrumento pedagógico para la enseñanza de las primeras letras, sino también en un elemento de traducción de culturas con el que el imaginario europeo fue colonizando gradualmente el universo mesoamericano, convirtiendo, a su vez, las *Fábulas* traducidas en lengua náhuatl en una producción singular dentro de la amplia difusión que el género alcanzó en los siglos XVI y XVII.

Las colecciones de las *Fábulas* de Esopo en lengua náhuatl conservadas en Nueva España circularon manuscritas como herramienta de aprendizaje de primeras letras de maestros y alumnos de los colegios franciscanos en el siglo xvi. La explicación de que las fábulas esópicas llegaran al Nuevo Mundo de manera tan temprana tiene su origen en la popularidad que habían alcanzado en el final de la Edad Media y en la época del humanismo, sobre todo desde la recuperación de la *Institutio Oratoria* de Quintiliano y la edición latina de las *Fábulas* de Esopo de Aldo Manuzio en 1505, como así dan cuenta las numerosas ediciones y traducciones que circularon en Europa en diferentes idiomas en el siglo xvi (Esteban, 1994; Van Dijk, 2003: 262).

Heréndida Téllez se ha dedicado en estudio reciente (2014) a revisar la tradición latina de las fábulas en lengua náhuatl y describe minuciosamente los tres testimonios conservados. El más conocido forma parte de la colección titulada *Cantares Mexicanos* (el manuscrito MS 1628 bis de la Biblioteca Nacional de México), sin duda uno de los manuscritos más valiosos del siglo xvi y la historia náhuatl. Miguel León-Portilla y su equipo se han encargado de editar en dos volúmenes y tres tomos hasta el momento la parte primera de los legajos (2011), la denominada “*Cantares Mexicanos*”, que recoge los testimonios líricos, entre otras composiciones, de Nezahualcóyotl o los Icnocuatl o cantos tristes de la conquista que el propio Miguel León-Portilla editó en traducción de Ángel María Garibay en la antología *Visión de los vencidos* (2012), “dejando para otros lo concerniente a los mencionados textos cristianos, las fábulas de Esopo en náhuatl y los escritos de Bernardino de Sahagún en español” (*Cantares mexicanos*, 2011: 152).

El manuscrito contiene, además de los “*Cantares Mexicanos*”, otras doce composiciones de temas diversos (un calendario y un arte adivinatoria preparados por fray Bernardino de Sahagún y sermones y pláticas de tono religioso). La última parte recoge la colección de fábulas traducidas a la lengua náhuatl, un total de “47 fábulas [que] ocupan los folios 179-192 y están escritas en una letra cursiva que parece unitaria y cuidada. Cada fábula está numerada y el título, en redondas, sobresale del texto normal. A pesar de que está completamente en náhuatl, dentro del texto hay dos o tres palabras en castellano” (Téllez, 2014: 2), que recientemente han sido editadas con versión castellana por Salvador Díaz Cintora (*Fábulas*, 1996), culminando así un largo proceso editorial que comenzó en 1895 con la edición de Antonio Peñafiel, *Fábulas de Esopo en idioma mexicano*. Aunque la autoría y la

datación de los manuscritos de los *Cantares Mexicanos* y de las fábulas es una cuestión polémica, Díaz Cintora (*Fábulas*, 1996: 7) argumenta a favor de una fecha de composición temprana, antes incluso de Molina y de Sahagún, que situaría la composición del manuscrito en los primeros momentos del Colegio de Tlatelolco.

El segundo testimonio conservado de estas fábulas aparece en un manuscrito conocido como “santoral mexicano”, guardado en la biblioteca Bancroft (MM 364) de California: “Comienza este manuscrito en el folio 197 (antiguo) y contiene un santoral, diversas oraciones, vidas de santos, una explicación de la misa, y algunos refranes nahuas. Las ‘Fábulas’ ocupan los folios 421 a 426 y al parecer fueron escritas por más de un copista; en este caso también tenemos una selección de 47 cuentecillos. De este conjunto hay que destacar una característica más: las glosas interlineares en español” (Téllez, 2014: 3).

El tercer testimonio es una copia de finales del siglo XVIII conservada en París, menos estudiada, transcrita por el albacea de la decomisada biblioteca de Boturini, José Antonio Pichardo, en el que aparecen las fábulas nahuas acompañadas del texto latino a dos columnas, lo que ha permitido contrastar a Téllez (2014) que la fuente de la traducción fue la versión latina preparada por Aldo Manuzio en 1505. De los datos descriptivos de los 9 folios de esta copia, de la que apenas nada se sabe, pues ni siquiera la cita Boturini en el *Catálogo del museo histórico indiano* (Téllez 2014: 3) llama la atención el número de fábulas que contiene. Frente a las 47 de los testimonios anteriores, la copia parisina solo recoge 35 fábulas en náhuatl y 33 en latín.

El aspecto más controvertido en el estudio de estos testimonios es el siempre espinoso asunto de la autoría y del autógrafo. Tradicionalmente se ha asociado la autoría de las *Fábulas* a fray Bernardino de Sahagún,

probable compilador de los legajos de los *Cantares Mexicanos* y autor de alguna de sus partes, y en esa línea apuntan los argumentos de Peñafiel (1895) Garibay (1955) y Brotherston (1987). Heréndida Téllez entra a valorar también el debate sobre el autor de la traducción a partir del estudio sobre todo de la copia del siglo XVIII, encontrando indicios de la mano de fray Bernardino de Sahagún y el estudiante Francisco Plácido, autor de alguno de los poemas de los “*Cantares mexicanos*” (2014: 16). Díaz Cintora (*Fábulas*, 1996: 9), por su parte, argumenta a favor de un náhuatl temprano en las fábulas de la copia de *Cantares*, lanzando la hipótesis de que pudo ser Arnaldo de Basacio, el primer maestro de gramática del colegio de San José de los Naturales, el redactor de esta traducción por las evidentes confusiones entre *mt-* y *nt-* propias de su lengua francesa.

Por otro lado, Brothertson y Vollmer (1987) habían lanzado argumentos sobre la posible autoría indígena, que Heréndida Téllez (2014: 16) sugiere con pruebas estilísticas sobre la colaboración del estudiante Francisco Plácido, de la misma edad que Antonio Valeriano, en el trabajo de Sahagún, y que entronca perfectamente con la actual revisión de la autoría colaborativa de estos testimonios, dando protagonismo también a los estudiantes indígenas que quedaron en el olvido en la conciencia autoral contemporánea, alejada en general de la manera de proceder en la escritura de algunos textos de la época, sobre todo si estaban asociadas con la tarea escolar. Desde este punto de vista, las fábulas bien pudieron ser fruto de ejercicios realizados por los propios estudiantes indígenas en el desarrollo de su formación, pues están llenas de anotaciones y glosas al texto original, aunque es innegable, como veremos, la determinada alteración de algunos aspectos del texto original para favorecer los objetivos pedagógicos de los maestros.

Como tal, el debate en torno a la autoría tiene una cierta importancia para poder fechar los manuscritos conservados, pero lo que parece evidente es que si existieron diferentes copias con notables diferencias textuales pudieron ser varios los profesores, y por tanto también sus alumnos, los que utilizaran las *Fábulas* de Esopo en lengua náhuatl para la iniciación en la gramática, la retórica y la conversación, como intenta demostrar Victoria Ríos (2015), en un complejo proceso de traducción que inevitablemente implicaba no solo el trasvase de dos idiomas, sino de culturas que hasta ese momento se desconocían.

2. Los coyotes de Esopo: pedagogía y traducción cultural en el humanismo novohispano

Las fábulas como instrumento de aprendizaje de primeras letras aparecen en los preceptos de gramática y retórica desde la Antigüedad y su pervivencia en los planes de estudio medievales y renacentistas, como demuestra León Esteban (1994), habla de la actualidad que tenían en el siglo XVI entre los profesores de retórica, aun cuando la fábula no había adquirido todavía el rango de género literario. La recuperación de la *Institutio Oratoria* por Poggio en 1416 fue uno de los grandes hitos del humanismo en el siglo XV y su difusión por los colegios y universidades europeas convirtió la palabra de Quintiliano en uno de los emblemas de la renovación pedagógica que impulsaron los humanistas, reescribiendo el famoso *vir peritus dicendi* de filiación ciceroniana con el componente moralizador que implicaba el nuevo *vir bonus peritus dicendi* de la literatura de corte humanista del XVI.

En el libro I, Capítulo VI, titulado “De los primeros ejercicios de escritura para el gramático”, Quintiliano argumenta sobre prin-

cipios de oratoria y señala la paráfrasis de las *Fábulas* de Esopo como ejercicio inicial para el perfeccionamiento de la técnica:

Con todo eso, añadamos ciertos principios del estilo para instrucción de las edades que aún no son capaces de la retórica. Aprendan, pues, primero a explicar en un lenguaje puro y sencillo las fabulitas de Esopo, que suceden a los cuentos de las amas de leche: en segundo lugar, a escribirlas con la misma sencillez de estilo; primeramente, desatando el verso, y después traduciéndolo con otras palabras. Después aprendan a traducirlo con libertad parafrástica, por la que se permite ya reducir, ya amplificar lo que traducimos, conservando el sentido del poeta. El cual ejercicio, que aun para maestros consumados tiene dificultad, al que lo llegue a hacer con tino, le ayudará para vencer mayores dificultades (Quintiliano 2004: lib. I, cap. VI).

El testimonio de Quintiliano sugiere la estrategia de los maestros franciscanos en Santa Cruz de Tlatelolco con estas *Fábulas*, lo mismo que estaban haciendo referentes del humanismo europeo como Erasmo de Rotterdam, quien “aprovechando el vínculo pedagógico entre los dos géneros, reunió en los *Adagia* numerosas fábulas” (Serrano Cueto, 2002: XLVIII; Serrano Cueto, 1992), a partir además de la edición de Aldo Manuzio de 1505, la misma que utilizaron los maestros de Tlatelolco (Téllez, 2014) o la misma que en España estaba manejando el humanista sevillano Diego Girón para su traducción (Serrano Cueto, 2002: XLVIII).

Me interesa la argumentación acerca de la importancia de la fábula como ejercicio preparatorio incluidos en los *progymnasmata* en el desarrollo pedagógico occidental que realiza César Chaparro (1989; 2005), esgrimiendo dos cuestiones esenciales que aparecen definiendo también el programa de las fábulas en lengua náhuatl. Por un lado, el papel de la fábula como herramienta

pedagógica para el perfeccionamiento de la retórica y la educación moral en la metodología de los humanistas:

[...] su objetivo es doble: la instrucción intelectual y la educación moral. El *Progymnasmata* no es el artificio del sofista – en el sentido peyorativo del término– sino el producto del maestro-educador. Sin duda alguna, en este aspecto jugaron un papel importantísimo los ejemplos aducidos que eran recogidos e incorporados a los programas educativos. De esa manera, tras el aprendizaje de unos contenidos lógicos, iba la asunción por parte de los alumnos de unas “direcciones” morales (*res honestas et utiles perdiscant* se dice en una recomendación que se hace en el Renacimiento a favor de los *Progymnasmata*) (Chaparro, 2005: 36).

Las fábulas formaron parte de estos ejercicios preparatorios encaminados a perfeccionar la *exercitatio* del orador, cuyo fin último era alcanzar lo que los preceptistas latinos llamaron *firma facilitas* (Chaparro, 2005: 34), esto es, la facilidad del estilo, tanto para el discurso oral como para la redacción. La utilización escolar de la fábula fue una constante desde Grecia y Roma, recuperada con fuerza durante los siglos XV y XVI por los humanistas europeos, que utilizaron los cuentecillos para la praxis de la redacción, aspecto que permitía a los alumnos modificar el asunto, traducir, ampliar o resumir, como han puesto de manifiesto los trabajos de Gil (2004), Miralles (1999), Chaparro (1989; 2005) o Jiménez (en prensa) sobre la práctica de algunos de los principales humanistas del Renacimiento, como en el caso de Ruiz de Villegas. Laura Jiménez Ríos resume muy bien los argumentos sobre esta cuestión que esgrimen entre otros Filosa (1952: 74-114), Thoen (1973: 659-679), Miralles (1999: 1095-1106) o Serrano (2002: XLIV-L):

como género didáctico, al ser el primer ejercicio incluido en estos manuales de retórica, los maestros estimulaban su lectura y su reelaboración, bien con intencionalidad moral,

bien como recurso escolar, sometiéndola a todo tipo de alteraciones: las prosificaban, versificaban, ampliaban, reducían o condensaban en un proverbio, introducían en ellas nuevos epítetos y promitios o modificaban los transmitidos (en prensa).

| 56

y enumera y define los dos tratamientos fundamentales que los humanistas otorgaron a la fábula como ejercicio de estilo, el abreviado y el ampliado, a partir de las referencias de Arcos (2008: 131-133):

El primero consistía en componer una narración sencilla, con poco entramado sintáctico, sin diálogo y sin mucho ornato. El segundo, en amplificarla incluyendo, principalmente, estos capítulos: el elogio del fabulista, la moraleja, el hecho, la prosopopeya, la comparación, la contraposición y la conclusión. También se aconseja incluir epítetos, descripciones de personajes, lugares o circunstancias que el relato exija, diálogos y/o discursos –pues dejan entrever la personalidad y las costumbres de los personajes–. Y, por supuesto, narrado de manera agradable y sin demasiada complejidad sintáctica (Jiménez, en prensa)

Si bien los franciscanos utilizaron para la transcripción de las fábulas conservadas el tratamiento abreviado, por su formación manejaron de primera mano la práctica escolar de estos textos. Si los testimonios conocidos fueron los textos base y abreviados para los borradores de los ejercicios ampliados de los estudiantes es difícil de sustentar sin pruebas documentales, aunque en la práctica tiene sentido que funcionaran de esta forma. En este sentido, César Chaparro argumenta como segundo aspecto destacado de los ejercicios retóricos de esta época la capacidad de transformarse atendiendo los intereses de los maestros:

El segundo hecho tiene que ver con la capacidad, existente en el *Progymnasma*, de transformarse el texto y ser asimilado por los

maestros para cualquier tipo de composición. Es el carácter de obras, difundidas y practicadas en las escuelas, que no son consideradas textos *ne varietur* a los que el respeto y admiración prohibirían cambiar la menor fórmula. Son más bien un material puesto a la disposición de los maestros para que ellos lo puedan tratar según las circunstancias, edad o aptitudes intelectuales de los niños o adolescentes a los que se destina: de ahí las abreviaciones y desarrollos, la transformación de un texto en un corto diálogo entre maestro y alumno, la fragmentación de un capítulo o párrafo en pequeñas frases o simples fórmulas, la reasunción total de la materia y la incorporación de notas o comentarios anteriores, su prosificación o versificación según sea el caso (2005: 36).

Las afirmaciones de Heréndida Téllez (2014) sobre las glosas de los manuscritos que contienen las fábulas corroboran esta idea de ejercicio retórico, pues entre otros ejemplos, en el manuscrito conservado en París aparecen a dos columnas la versión latina de Aldo Manuzio y la traducción náhuatl, acompañadas de glosas interlineales y de comentarios en castellano que hablan del trabajo activo en el aprendizaje de las tres lenguas principales del colegio de Tlatelolco.

La lectura, interpretación, comentario, glosa y sobre todo la traducción, como argumentan muy bien Ríos (2015) y Laird (2015), formaron parte importante de la metodología franciscana, cuyo reto en territorio americano fue el de mediar entre las lenguas autóctonas y las lenguas de cultura del nuevo orden, a la vez que debían cumplir

con los mandados reales y pontificios de la evangelización, y es aquí donde cabría la reflexión acerca de la moralidad de estas fábulas esópicas, que los frailes adaptaron y modificaron también para transmitir valores religiosos, morales y políticos, estos últimos no siempre acordes con el discurso oficialista de la corona³, y además muy distantes del imaginario de sus alumnos.

Así, la redacción y traducción de las fábulas se adaptó a un contexto de producción extraordinario que superaba el binarismo tradicional de la fidelidad entre el original y la traducción para convertir los trabajos en Tlatelolco en un proceso de trasvase cultural como el que ocurrió con el apogeo de Roma con el legado griego. Walter Benjamin en *La tarea del traductor* (1971 [1923]), argumenta sobre la noción de traducción cultural, cuyos resultados, que parten de la tangente del original, conforman el inicio de nuevos caminos, en este caso, de una cultura nueva, compleja y ya inevitablemente mestiza. Beatriz Aracil (2011) toma de Verónica Murillo⁴ esta noción de “traducción cultural” para referirse a la problemática a la que se enfrentaron los franciscanos con las sagradas escrituras en el teatro evangelizador:

La recuperación lingüística y cultural de la población amerindia favoreció el proceso de —aculturación inducida⁴⁷¹ emprendido por los misioneros, solucionando al menos parcialmente los problemas derivados de ese esfuerzo de comunicación que se desarrollaba entre culturas hasta entonces absolutamente desconocidas entre sí, un esfuerzo comunicativo que podríamos definir —como proponía en un trabajo reciente Verónica Murillo— a partir del concepto de —traducción

³ Las interpretaciones de algunas de las moralejas de las 47 fábulas en lengua náhuatl están condicionadas por su valor de texto pedagógico para el aprendizaje de la élite indígena y en ellas encontramos referencias a la formación política y a la libertad del individuo de una modernidad de pensamiento evidente frente a las formas medievales que todavía regían en las cortes hispánicas.

⁴ Verónica Murillo (2007; 2009) parte de los conceptos de traducción radical de Quine, en *Palabra y objeto* y de las reflexiones de Gadamer, en *Verdad y Objeto* y sobre todo de George Steiner en *Después de babel, aspectos del lenguaje y traducción* (2007: 451)

culturalll (2009: 106): los frailes se veían obligados a expresar una categorización del mundo cristiana y europea en un nuevo contexto y una nueva lengua, pero también a transformar con ello a los indígenas, que debían entender un mensaje totalmente ajeno a través de palabras (o, más bien, de –signos) propios (Aracil, 2011: 613).

La necesidad de vincular imaginarios tan alejados entre sí opera de la misma manera en la adaptación de los textos clásicos utilizados en el proceso de enseñanza y aprendizaje del estudio tlatelolco, como en las fábulas que nos ocupan. En este sentido, la elección de las *Fábulas* de Esopo como texto de aprendizaje en los estudios de primeras letras no debemos entenderla solo como un instrumento meramente retórico, sino que es importante también incidir en el análisis en el contexto de trasvase de imaginarios que impusieron los frailes para facilitar la asimilación de las nuevas estructuras científicas, políticas, religiosas y morales a las comunidades amerindias.

Esta traslación referencial funcionó de manera más próxima entre el alumnado americano con el género de la fábula si tenemos en cuenta estructuras retóricas plenamente indígenas, como por ejemplo las de los consejos de sabios recogidos por los *huehuetlatolli* (Bañuls, 2009), cuyo componente moralizador se asemejaba notablemente al de las fábulas (Ríos, 2015). El manuscrito de los *Cantares Mexicanos* utiliza el término náhuatl *zazanilli* para referirse a las fábulas, que Alonso de Molina define como “consejuelas para hacer reír” en el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* (Díaz Cintora, *Fábulas*, 1996: 7). Aunque la fábula no adquirió una entidad genérica moderna por lo menos hasta después de La Fontaine, quien las reviste con nuevos elementos narrativos, (recordemos que para Aristóteles no era más que una figura retórica) la estructura de las fábulas del legendario

Esopo que han llegado hasta nuestros días es siempre la misma (presentación, acción, interpretación; y así se estructuran las traducciones al náhuatl) aunque su vocación oral y popular las convirtieron, como decíamos, en un recurso retórico flexible y permeable a las coyunturas de producción, en las que aparece también la crítica, la parodia o la adivinanza.

Para finalizar este ensayo me gustaría entrar a valorar algunas fábulas de la colección náhuatl que operan esta traducción cultural a partir de la transmutación de los animales protagonistas de las mismas. La adaptación en los cuentecillos traducidos al náhuatl de algunos elementos del paisaje vegetal y animal se antojan esenciales para verter un imaginario europeo de origen mediterráneo dentro de las estructuras del pensamiento mesoamericano. Uno de los emblemas de esta transmutación referencial es la incorporación de animales vinculados con el imaginario amerindio como sustento semántico de las fábulas como el coyote, el puma, el guajalote o el quetzal como protagonistas de las fábulas en sustitución de la zorra, el pavo real, el león o el halcón propios de la tradición esópica. Así, de toda la colección, el cambio en el referente animal aparece las fábulas tituladas “El chivo y el coyote”, “El coyote y el puma”, “Los coyotes”, “El cocodrilo y el coyote”, “El coyote”, “La mujer pobre y su guajalota”, “El león, el burro y el coyote”, “El quetzal y el perico”, “El pastor y el coyote”, aunque otras tantas mantienen a los protagonistas originales (“Las ranas”, “Los perros y su dueño”, “El gato y los ratones”, “El pajarero y la serpiente”, “El perro y el cocinero”, “El perro y el lobo”, “El perro y el gallo”, “El león y la rana”, “El león y el oso”, “La hormiga y la paloma”, “El murciélago, la zarza y la golondrina”, “El burro y el hortelano”, “El pajarero y la alondra”, “Las liebres y las ranas”, “El burro y el caballo”, “Los gansos y los patos”, “La tortuga y el águila”, “El venado”, “La cierva y la vid”, “El burro y el

león”, “El león y el lobo”), bien porque eran referentes conocidos, porque querían mostrarlos a los estudiantes o simplemente por no existir un referente parecido en la geografía mesoamericana.

Como se desprende de la enumeración anterior, los frailes transmutaron principalmente el referente del coyote con sus alumnos americanos para al zorro o a la zorra de la tradición esópica, pues ambos animales, además de sus similitudes físicas, compartían contenido simbólico o mítico en los dos imaginarios desconocidos, pues ambos se asocian con valores como la astucia, la sagacidad, el engaño o la picardía.

La fábula primera del manuscrito de *Cantares Mexicanos*, titulada “El chivo y el coyote” se corresponde con la fábula novena en la edición clásica de García Gual de las *Fábulas de Esopo* (1978), titulada originalmente: “La zorra y el cabrón en el pozo”. La versión náhuatl dice así:

El chivo y el coyote, una vez que tenían sed, saltaron a un pozo cada cual por su lado; cuando se saciaron de agua miraba el chivo a todas partes buscando por dónde saldrían. Pero el coyote le dijo: no te preocupes, ya vi lo que hemos de hacer para salir; si te paras de manos, poniéndolas contra la pared, de modo que caigan tus cuernos sobre tus lomos, yo subiré por detrás de ti para salir del pozo, y en cuanto haya salido, te sacaré a ti. El chivo obedeció en cuanto oyó las palabras del coyote; por encima de aquél salió el coyote, pero así que salió, se quedó riendo en el brocal del pozo. Muy enojado estaba el chivo por la burla del coyote, pero el coyote le dijo al chivo: si tuvieras, mi amigo, tanto seso como barbas traes, habrías buscado por dónde salir antes de brincar al pozo. Con esta fábula aprendemos que hay que pensar bien lo que intentamos hacer, para no caer luego en la imprudencia y la tontería (*Fábulas*, 1996: fab. i).

A pesar de la variación de la escena (en la clásica la zorra está dentro del pozo y el chivo

baja a buscarla; en esta ambos saltan a la vez), el ejercicio de traducción cultural se activa a través de la transmutación animal, manteniéndose el valor simbólico de los personajes (astucia / imprudencia) y la moraleja final (prevenir engaños) en este caso se mantienen intactos (en otros ejemplos, como en “El coyote y el puma”, la moraleja final cambia según el interés del maestro).

El valor simbólico del coyote en las culturas norteamericana y mesoamericana tiene una compleja filiación testimonial, pero la representación del dios Huehucóyotl, de origen otomí, aparece reiterado en códices representativos como el Borbónico, el Borgia o el Tallerensis con valores cercanos a los de Tezcatlipoca, reverso negro de Quetzalcóatl en la mitología mexicana, como bien ha estudiado Guilhem Oliver (1999). Siguiendo los argumentos de Oliver (1999), parece que existen representaciones del “coyote viejo” como divinidad representativa de las artes, señor de la música y de la danza ceremonial, exaltando el valor de *canis latrans*, perro aullador, definitorio de los cánidos. En el código Borbónico, por ejemplo, es representado como un coyote bailando con manos y pies humanos, acompañado por unos platillos. El coyote tiene también relación con el fuego en las mitologías americanas, pues se le representa como la divinidad que roba el fuego sagrado en diferentes culturas. Huehucóyotl fue para los otomíes una deidad transgresora, símbolo sexual, acusada de sembrar la discordia entre los hombres y ser el origen de la guerra, como Tezcatlipoca, que en numerosas ocasiones aparece representado como coyote (Oliver, 1999: 119). En las culturas americanas, el coyote es también un animal sagrado capaz de habitar los dos mundos, el de los vivos y el de los muertos. Huehucóyotl comparte muchas características con la recurrencia del coyote estafador de las tribus norteamericanas. En ambas culturas es un bromista, cuyos trucos a menudo son jugados sobre otros dioses,

pero con frecuencia fallan causando más problema a él que a las víctimas.

Fray Bernardino de Sahagún conocía algunas de estas significaciones al describirlo como “muy sagaz” y “diabólico”, pues “si alguno le quita la caza [...], procura vengarse de él, matándole sus gallinas o otros animales de su casa” (Sahagún, 1988, II: 682 en Ríos, 2015: 249), que es precisamente el valor que el coyote encarna en la fábula “El chivo y el coyote” para convertirse en uno de los primeros puentes entre dos mundos que comenzaban su conflictiva andadura. Sabemos que la empresa pedagógica del colegio de Santa Cruz de Tlatelolco indujo una

aculturación pacífica que perdió el favor de la corona con los tambores de la Contrarreforma. Pero lo cierto, y concluyo, es que a través del recurso fabulístico maestros y discípulos de Tlatelolco insertaron tempranamente en Nueva España mitologías naturales, morales, religiosas y políticas, escribiendo un momento fundamental para la traducción cultural de dos imaginarios desconocidos cuyo encuentro motivó a través de la pedagogía, la literatura, la traducción y la etnografía el verdadero nacimiento del México mestizo.

BIBLIOGRAFÍA

- ARCOS PEREIRA, T. y CUYÁS DE TORRES, M^a E. (2008). "Los scholia de Juan Mal Lara al *progymnasmata* de la fábula de Aftonio". En *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 28, 115-137.
- ARACIL, B. (1999). *El teatro evangelizador. Sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI*. Roma: Bulzoni.
- ARACIL, B. (2011). "Las sagradas escrituras en el teatro evangelizador franciscano de la Nueva España: hacia una traducción cultural", en Antonio Bueno García y Miguel Ángel Vega Cernuda (ed.). *Lingua, cultura e discorso nella traduzione dei francescani*. Perugia: Universidad de Perugia.
- BAUDOT, G. (1990). *La pugna franciscana en México*. México: Alianza.
- BAUDOT, G. (1997). "Los franciscanos etnógrafos", en *Estudios de cultura náhuatl*, 27, 287-288.
- BAUDOT, G. (2001). "Los precursores franciscanos de Sahagún del siglo XIII al siglo XVI en Asia y América", en *Estudios de Cultura náhuatl*, 32, 159-173.
- Cantares mexicanos. I: Estudios* (2011). Edición de Miguel León-Portilla; paleografía, traducción y notas de Miguel León-Portilla, Guadalupe Curiel Defossé, Ascensión Hernández de León-Portilla, Liborio Villagomez y Salvador Reyes Equiguas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Instituto de Investigaciones Filológicas e Instituto de Investigaciones Históricas/Fideicomiso Teixidor. Consulta en línea (28/09/2018): www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cantares/cm01.html
- CHAPARRO GÓMEZ, C. (s. f). La Fábula Latina: entre ejercicio escolar y pieza literaria
- CHAPARRO GÓMEZ, C. (1989) "Una parte del programa educativo del humanismo: los ejercicios elementales de composición literaria", en *Actas del Simposio Internacional IV Centenario de la publicación de la Minerua del Brocense: 1587-1987*. Cáceres: Inst. Cultural "El Brocense", 119-128.
- ESTEBAN, L. (1994). "Las fábulas esópicas, texto escolar en la alta y baja Edad Media", en *Helmantica*, 45, 136-138, 485-509.
- ESOPO (1978). *Fábulas de Esopo; Vida de Esopo; Fábulas de Babrio*. Ed. Carlos García Gual. Madrid: Gredos.
- Fábulas de Esopo. De conformidad con la versión en náhuatl del manuscrito "Cantares mexicanos" que conserva la Biblioteca Nacional de México* (1996). Transcripción, traducción al español e introducción de Salvador Díaz Cintora, grabados al linóleo de Artemio Rodríguez. México: UNAM-Taller Martín Pescador.
- FILOSA, C. (1952). *La favola e la letteratura esopiana in Italia dal Medio Evo ai nostri giorni*. Milán: Casa editrice F. Vallardi.
- GARIBAY, Á.M. (1955). *Historia de la literatura náhuatl*. México: Porrúa.
- GIL FÉRNANDEZ, L. (2004). *La cultura española en la Edad Moderna*. Madrid: Istmo.
- GÓMEZ CANEDO, L. (1982). *La educación de los marginados durante la época colonial, escuelas y colegios para indios y mestizos en la Nueva España*, México: Porrúa.
- GRUZINSKI, S. (1976). "Le passeur susceptible: approches ethnohistoriques de la conquête spirituelle du Mexique", en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 12, 195-218.
- JIMÉNEZ RÍOS, L. (en prensa) "Las variantes de las *Aesopi Fabulae* de Hernán Ruiz de Villegas con respecto a la tradición esópica", en Díaz Gito, M.-Maestre Maestre, J. M. (eds.) *Humanismo y pervivencia del mundo clásico VI. Homenaje al profesor E. Sánchez Salor*, Alcañiz.
- JIMÉNEZ RÍOS, L. (en prensa). "Las *Aesopi fabulae* de Ruiz de Villegas: ¿un ejercicio escolar?" (sin datos).
- KOBAYASHI, J.M. (1985). *La educación como conquista*. México: El Colegio de México, 1^a edición (1974).
- KUTSCHER, G., G. BROTHERSTON, G. VOLLMER (eds.). (1987). *Aesop in Mexico: Die Fabeln des Aesop in aztekischer Sprache. A sixteenth-Century Aztec Version of Aesop's Fables*. Berlin: Gebr. Mann Verlag

- LAIRD, A. (2015). "The Teaching of Latin to the Native Nobility in Mexico in the mid-1550s: Contexts, Methods, and Results", en Archibald, E. P., W. Brockliss, & J. Gnoza (eds.), *Learning Latin and Greek from Antiquity to the Present*. Cambridge: Cambridge University Press, 118-135.
- LEÓN PORTILLA, M. (1999). *Bernardino de Sahagún, pionero de la antropología*, México: UNAM.
- LEÓN PORTILLA, M. (2012). *Visión de los vencidos*. México: UNAM.
- MIRALLES, J. C. (1999). "Algunos aspectos de la tradición de la fábula esópica en el Humanismo", en Aldama A. M^a. (ed.) *La Filología Latina hoy. Actualizaciones y perspectivas II*, Madrid, SELat, 1095-1106.
- MURILLO, V. (2007). "Lenguaje, cultura y evangelización novohispana en el siglo XVI", en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 16, pp. 450-452.
- MURILLO, V. (2009). *Problemas de evangelización, problemas de traducción. Fray Juan Bautista de Viseo y sus textos para confesores, Nueva España (siglo XVI)*. Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas.
- OLIVER, G. (1999). "Huehucóyotl, Coyote Viejo", el músico transgresor. ¿Dios de los otomíes o avatar Tecatlípoca?", en *Estudios de cultura náhuatl*, 30, 113-132.
- PEÑAFIEL, A. (1895). *Las fábulas de Esopo en idioma mexicano*. México: Oficina Tip. de la Secretaría de Fomento.
- QUINTILIANO (2004). *Instituto oratoria*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Edición digital a partir de Madrid, Librería de la Viuda de Hernando y Cia., 1887, 2 vol.
- RICARD, R. (1994). *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. México: Fondo de Cultura Económica.
- RÍOS, V. (2015). "The Translation of Aesop's Fables in Colonial Mexico", en *TRANS, revista de traductología*, 19.2, 243-262
- RUIZ BAÑULS, M. (2009). *El huehuetlatolli como discurso sincrético en el proceso evangelizador novohispano del siglo XVI*. Roma: Bulzoni.
- RUIZ BAÑULS, M. (2013). *Literatura y moral en el México virreinal: la presencia prehispánica en los discursos de la evangelización*. Alicante: Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert.
- SERRANO CUETO, A. (2002). "Introducción", en Fernando de Arce. *Adagios y fábulas*, ed. Antonio Serrano Cueto, Madrid: CSIC.
- SERRANO CUETO, A. "La fábula grecolatina en los Adagia de Erasmo y su influencia en el humanista Fernando de Arce", *Myrtia* 7 (1992), 49-80.
- TÉLLEZ NIETO, H. (2014). "La tradición textual latina de la Fábulas de Esopo en lengua náhuatl", en *Latomus: revue d'études latines*, 3 (74), 715-734.
- TÉLLEZ NIETO, H. (2015). *La tradición gramatical clásica en la Nueva España: estudio y edición crítica del "Arte de la lengua mexicana" de Fray Andrés de Olmos*. Tesis doctoral dirigida por José Miguel Baños Baños, Universidad Complutense de Madrid.
- THOEN, P. (1973) "Les grands recueils ésoques des XVe et XVIe siècles et leur importance pour les littératures des temps modernes". En Ijsewijn, J. - Kessler, E. (eds.) *Acta Conventus Neolatini Lovanii*, Leuven, Leuven University Press, 659-679.
- VAN DIJK, G-J. (2003). "La pervivencia de la fábula greco-latina en la literatura española e hispanoamericana", en *Myrtia: Revista de filología clásica*, 18, 261-274.